

**ALTHUSSER E NEGRI:
UMA COMPLEMENTARIDADE APORÉTICA?**

**ALTHUSSER Y NEGRI:
¿UNA COMPLEMENTARIEDAD APORÉTICA?**

**ALTHUSSER AND NEGRI:
AN APORETIC COMPLEMENTARITY?**

Irene Viparelli

Investigadora do Núcleo de Investigação
em Ciência Política e Relações Internacionais
E-mail: viparelli1@interfree.it

Resumo: A hipótese que procuramos demonstrar ao longo deste artigo é a de que o confronto entre Negri e Althusser só se torna possível centrando a reflexão no plano abstrato da percepção de ambos da “crise do marxismo” como “ocasião” para renovar radicalmente a tradição do pensamento revolucionário. A abstração do plano concreto dos conteúdos positivos permite, de facto, alcançar uma dimensão “aporética” nos dois dispositivos e reconhecê-la como o único terreno no qual o confronto entre os referidos autores se torna, não só possível, como fecundo: a íntima “complementaridade aporética” entre Negri e Althusser é reveladora da necessidade de mediar a hipótese althusseriana da redução do sujeito a uma “realidade ideológica” com a negriana da fundação ontológica da subjetividade.

Palavras-chave: Althusser, Negri, subjetividade, neo-marxismo, ideologia.

Resumen: La hipótesis que buscamos demostrar a lo largo del presente artículo es la de que la confrontación entre Negri y Althusser sólo se torna posible centrando la reflexión en el plano abstracto de la percepción de ambos de la “crisis del marxismo” como “ocasión” para renovar radicalmente la tradición del pensamiento revolucionario. La abstracción del plano concreto de los contenidos positivos permite, de hecho, alcanzar una dimensión “aporética” en los dos dispositivos y reconocerla como el único terreno en el cual la confrontación entre los referidos autores se torna, no sólo posible, como fecundo: la íntima “complementariedad aporética” entre Negri y Althusser es reveladora de la necesidad de mediar la hipótesis althusseriana de la reducción del sujeto a una “realidad ideológica” con la negriana de la fundación ontológica de la subjetividad.

Palabras-clave: Althusser, Negri, subjetividad, neo-marxismo, ideología.

Abstract: In the present paper we suggest that the comparison between Negri and Althusser has to be centred on the abstract level of perceiving the Marxism crisis as opportunity for radical renovation of the revolutionary thinking. This abstraction from concrete positivistic contents allows for the identification of a common aporetic dimension as a field in which the comparison between the two authors becomes not only possible but also prolific. Indeed, the deep aporetic complementarity between Negri and Althusser reveals the need for mediation between Althusser's hypothesis of subject reduction to ideological reality, and Negri's hypothesis of ontological foundation of the reality.

Keywords: Althusser, Negri, subjectivity, neo-Marxism, ideology

O reconhecimento althusseriano da “solidão” como condição existencial da reflexão filosófica está, sem dúvida, ligado à sua escolha política de pertencer ao Partido Comunista Francês¹: a limitação da esfera militante no quadro burocrático e fechado de tal instituição, efetivamente, nega a dimensão política como local de possível renovação da perspectiva revolucionária e impõe a separação-autonomia do momento teórico como condição *sine qua non* para a produção de um discurso crítico, capaz de determinar uma renovação na dita prática política. Compreende-se, portanto, a centralidade que, em toda a sua obra, assume o problema da definição e da conceptualização da alteridade radical entre “discurso teórico” e “prática política”: apenas uma correta hermenêutica da obra de Marx, que conseguisse ao mesmo tempo libertá-la das interpretações ideológicas e reconhecer a sua essência científica, poderia levar à formulação de uma estratégia política verdadeiramente revolucionária e a uma renovação no seio do Partido.

A perspectiva de Negri é radicalmente oposta: a escolha política da militância fora dos órgãos oficiais do movimento operário é, de facto, reconhecida como um pressuposto da inovação no campo teórico. Fiel ao postulado operaísta da “con-ricerca”², para Negri apenas a recusa pelo papel mediador do Partido e do sindicato e a instauração de uma relação direta com a classe

¹ “Pensar e agir no limite [...] equivale também a pensar e agir no risco, nos “riscos e perigos” de uma obra responsável e solitária, significa portanto saber ser sozinho e suportá-lo com todas as suas consequências.” (Althusser, 2000, p. 159)

² Cf. Wright, 2008, pp. 53-91.

operária permitem identificar no radical e insanável antagonismo de classe o motor da dialética capitalista e na politização do instintivo ódio proletário a única estratégia revolucionária possível. Em suma, para os operaístas italianos em geral, e para Negri em particular, a inovação teórica só é possível mediante uma determinada “escolha militante” que, refutando o princípio da “possível mediação” entre as classes, afirma a radicalidade do antagonismo como o seu pressuposto teórico e político. Não é por acaso, então, que toda a perspectiva teórica de Negri, das suas primeiras obras à mais recente análise sobre a contemporaneidade, se baseia no pressuposto de carácter imediatamente político das categorias teóricas, da impossível separação de teoria e práxis.

A oposição entre a perspectiva de Negri e a de Althusser parece ser, portanto, absoluta: seja no plano “existencial” da determinação das condições subjetivas do filosofar, seja no “político” da escolha militante, seja, ainda, no “teórico” da declinação da relação teoria-práxis, verifica-se uma radical heterogeneidade de pontos de vista que parece negar qualquer possibilidade de confronto.

Esta oposição, todavia, baseia-se numa interpretação idêntica da conjuntura histórica dos anos 60 e 70 do século XX, caracterizada pela afirmação, cada vez mais radical, da “crise do marxismo”: o *XX Congresso do PCUS* e a repressão soviética na Hungria revelaram, por um lado, a impossibilidade de considerar o socialismo real como modelo e guia na luta pela emancipação social, inaugurando a “crise política” do marxismo, e por outro, o lento abandono, por parte dos Partidos Comunistas ocidentais, da hipótese revolucionária e a sua progressiva integração no quadro institucional da sociedade capitalista. Paralelamente, o rápido desenvolvimento económico e as profundas transformações sociais, marginalizando o papel da classe operária e fazendo emergir, a partir de 1968, umas novas e “insólitas” subjetividades antagonistas, revelaram a insuficiência teórica da dialética capital-trabalho como chave para a compreensão da estrutura social.

As transformações históricas e a consequente “crise” política e teórica do marxismo não são, para Negri e Althusser, sinal da definitiva derrota de uma possível perspectiva revolucionária, mas sim uma “ocasião” para uma radical renovação da tradição do

pensamento crítico: em boa verdade, a “crise”, evidenciando os limites da ortodoxia marxista-leninista, abre a possibilidade para um trabalho teórico-político que possa refundar a tradição revolucionária e produzir um pensamento da emancipação adequado à nossa contemporaneidade de capitalismo maduro. Resumindo, para Negri e Althusser, a “crise do marxismo” é uma oportunidade para ler *Marx dans ses Limites* e empurrar *Marx oltre Marx*³.

A hipótese do confronto entre Negri e Althusser revela-se, então, profundamente problemática: embora pareça possível no plano abstrato da percepção comum da conjuntura histórica, afigura-se, no entanto, negada no plano concreto da radical heterogeneidade dos percursos existenciais, políticos e teóricos dos dois autores. Como sair deste *impasse*?

Não parece, efetivamente, possível seguir o caminho de Negri, que interpreta o desenvolvimento do pensamento de Althusser como um percurso de progressiva rutura com a problemática epistemológico-estruturalista, central nos seus textos dos anos 60 do século XX, e de paralela adesão, nos textos sobre o “materialismo aleatório”, a uma ontologia constituinte e subjetiva, quase idêntica à sua perspectiva filosófica⁴. Esta interpretação, contudo, não parece encontrar confirmação nas “letras” dos textos de Althusser, que definem o “materialismo aleatório” como renúncia definitiva à perspectiva ontológica:

E assim, para falar do mundo e dos átomos, é necessário que o mundo e os átomos sejam *já*, o que torna *para sempre segundo* o discurso sobre o mundo e *segunda* (e não primeira como queria Aristóteles) a filosofia do Ser – e que torna para sempre inteligível e impossível [...] qualquer discurso de filosofia primeira, embora materialista. (Althusser, 2000, p. 99)

Parece mais produtivo, diante do *impasse* teórico, reconhecer o terreno abstrato da interpretação idêntica da “crise do marxismo” como o único para um possível confronto: a abstração da

³ Cf. Althusser, 2003.

⁴ Cf. Negri, 1993 e Negri, 1997c.

dimensão positiva dos conteúdos não se traduz, de facto, necessariamente numa comparação “vazia”, mas, ao invés, permite realçar uma dimensão “aporética” em ambos os dispositivos e reconhecê-la como o terreno em que o confronto se torna viável.

Neste artigo, apresentaremos, em primeiro lugar, e a partir das diferentes leituras da obra de Espinosa, as hipóteses de “refundação” do marxismo propostas por Negri e Althusser; procuraremos, depois, na conclusão, realçar a dimensão “aporética” dos respetivos projetos e estabelecer nela o confronto.

Espinosa segundo Althusser. A distinção espinosiana entre os diferentes géneros de conhecimento exprime, na leitura que Althusser faz, a rutura entre ciência (terceiro género de conhecimento) e ideologia (primeiro género de conhecimento). No *Tratado Teológico-Político*, esta oposição geral torna-se o instrumento de análise de um “objeto” em particular: a história do povo hebraico.

O que é feito do tão famoso e obscuro, em todo o caso incompreendido, se não incompreensível, “conhecimento do terceiro género”? [...] Encontrei um exemplo a meu ver perfeito (e neste ponto creio que talvez surpreenderei) no *Tratado Teológico-Político*, quando Espinosa trata da história, e mais precisamente da história do povo hebraico. (Althusser, 1998a, pp. 49-50)

Espinosa, através do exemplo particular da história do povo hebraico, fornece, segundo Althusser, uma análise científica de um objeto específico, que já havia “abordado ‘em geral’ no Apêndice do Livro I a propósito da religião em geral” (Althusser, 1998a, p. 54): a imaginação, o primeiro género do conhecimento; o “mundo imediato, como nós o percebemos, isto é, o vivemos [...] sob a dominação da imaginação” (Althusser, 1998a, p. 46); o mundo, em linguagem marxista, sob o domínio da ilusão ideológica. Assim, em Espinosa, Althusser encontra o que falta em toda a tradição marxista: “a matriz de toda a possível teoria da ideologia” (Althusser, 1998a, p. 48).

A teoria espinosiana da imaginação, ou, para sermos mais exatos, uma interpretação de Espinosa filtrada da problemática marxista da ideologia e da lacaniana do inconsciente, deve, então,

segundo Althusser, indicar os pressupostos para poder formular uma “teoria geral” da ideologia. Tal projeto, como se sabe, é desenvolvido no célebre ensaio *Idéologie et Apareils Idéologiques d'État*, no qual são enunciadas as teses fundamentais da referida teoria: 1) “A ideologia não tem história”, é eterna; 2) “A ideologia é uma “representação” da relação imaginária dos indivíduos com as próprias condições de existência reais”; 3) “A ideologia tem uma existência material”, isto é, existe nos Aparelhos ideológicos e nas suas práticas; 4) “A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos” (e o ser sujeito, o viver na ideologia, é a condição “espontânea” do homem); 5) “Não há sujeitos se não por efeito e em vista do seu assujeitamento”, porque a ideologia desempenha a função política de sujeitar os indivíduos à relação específica de produção existente (Althusser, 1977, p. 96, 99, 102, 107, 119).

A primeira, a segunda e a quarta tese, de caráter antropológico, representam uma rutura radical no confronto da tradicional concepção marxista da subjetividade: reconhecendo que “o homem é por natureza um animal ideológico” (Althusser, 1977, p. 108), atribuem à dimensão ideológica uma realidade essencial própria, dissolvendo, assim, o postulado marxista do caráter historicamente determinado das representações ideológicas e transformando a ideologia no “elemento” próprio da subjetividade. A terceira e quinta tese exprimem as consequências políticas de tal identificação *tout court* do subjetivo e ideológico, obrigando a pensar o problema da ação política e da constituição da subjetividade antagonista, já não como processo de progressiva libertação do assujeitamento ideológico, mas no interior da ideologia. O ideológico é o lugar próprio do político.

Estas teses são, no entanto, muito problemáticas dado que, longe de se limitarem a colmatar uma lacuna teórica da tradição marxista, parecem mais questionar a própria perspectiva revolucionária: se o homem é por natureza um animal ideológico, e se a ideologia desempenha a função política específica do assujeitamento dos indivíduos, como pensar o processo de constituição da subjetividade revolucionária? Se a faculdade imaginativa, e as ilusões ideológicas que essa gera, são determinantes na constituição da subjetividade, como fundar, sob tal faculdade humana, uma teoria e uma práxis revolucionária?

A nossa hipótese é a de que estas questões encontram resposta nos últimos textos manuscritos de Althusser, dedicados ao “materialismo aleatório”. Mas não, como pretenderia Negri, porque tais textos representam um momento de rutura com a reflexão dos anos precedentes, uma passagem da problemática epistemológica à ontológica; pelo contrário, porque nesses textos faz-se uma união entre a problemática epistemológico-filosófica e a ideológica, capaz de oferecer uma verdadeira fenomenologia do processo de constituição da subjetividade revolucionária. Através de uma revisão das “figuras do vazio” que ocorrem na obra de Althusser, procuraremos demonstrar, em primeiro lugar, o valor eminentemente “político” destas figuras, signo das diversas declinações do problema da determinação das condições para a ação política no decorrer da reflexão althusseriana; em segundo, mostraremos como as referidas figuras, nos escritos sobre o “materialismo aleatório”, estabelecem entre si uma íntima conexão, abrindo o caminho para uma “refundação aleatória” do marxismo.⁵

O “vazio” como novo fundamento do pensamento da emancipação. A primeira “figura do vazio”, central em *Pour Marx* e *Lire le Capital*, é a “latência filosófica” gerada pelo desequilíbrio entre a “revolução científica” e a “revolução filosófica” de Marx: enquanto dedicou toda a sua vida a estabelecer as bases da nova ciência, Marx nunca escreveu uma “Dialética”; por conseguinte, a filosofia marxista nunca alcançou uma forma teórica, conceptual, existindo apenas no “estado prático”, latente, no seu trabalho científico, naquele *Capital* que é para Althusser “o lugar por excelência em que nos é dada a filosofia de Marx em pessoa” (Althusser, 2006, p. 31).

A “latência filosófica”, exprimindo um limite no discurso de Marx e a paralela necessidade de um trabalho filosófico de conceptualização e de explicação da filosofia marxista, tem um valor absolutamente negativo, que parece contradizer a nossa hipótese do “significado político” das “figuras de vazio”. Contudo, já em 1968, em *Lénine et la Philosophie*, definindo a filosofia como “vazio de uma distância tomada” (Althusser, 1998b, p. 132).

⁵ Cf. Matheron, 1997.

Althusser supera a precedente identificação da filosofia e dialética materialista e reconhece ao “vazio filosófico” um valor absolutamente positivo: a filosofia não tem um objeto próprio, mas é essencialmente *rutura*, afastamento da ideologia, percepção da oposição, da fratura entre a ciência e a ideologia. Este “vazio objetual” da filosofia, não só revela a dependência do discurso filosófico em relação à dimensão política, mas também, e sobretudo, permite atribuir à filosofia uma função política específica. Assim, a percepção da *rutura* entre o ideológico e o científico define, primeiramente, a filosofia como uma “intervenção política na conjuntura teórica” (Althusser, 2005, p. 79), com vista a proteger o desenvolvimento científico das tentativas ideológicas de negar as *coupures* para manter firme o sistema das representações ideológicas e a sua função prático-política de assujeitamento. Em segundo lugar, a filosofia constitui uma “intervenção teórica na conjuntura política” (ibidem): o realce da *rutura*, desmascarando os pressupostos mistificados da ideologia, compromete a sua função “prático-política”, transformando a teoria numa arma da revolução, num instrumento da luta de classe ideológica.

O trabalho da conceptualização da dialética marxista, “latente” no trabalho científico de Marx, deixa emergir uma segunda figura da ausência: a casualidade ausente ou metonímica. Como se sabe, esta categoria permite a Althusser uma leitura “estruturalista” da dialética marxista que, opondo-a à tradição idealista da causalidade transitiva e da causalidade expressiva, torna-a adequada a compreender a lógica de transformação da sociedade, enquanto “estrutura articulada a dominante” (Althusser, 1967, p. 183), em que o caráter *sobredeterminado* das contradições sociais gera, entre elas, leis de dominação e variação de dominação.

A função, não só teórica, mas eminentemente política, da “causalidade ausente” emerge claramente das afirmações de Althusser em resposta às acusações de estruturalismo:

Desde o princípio, temos insistido na diferença estrutural entre *combinatória* (abstrata) e *combinação* (concreta), que faziam todo o problema. Mas, quem reparou nisto? Ninguém cuidou desta diferença. Acusaram-me, no mundo inteiro, de estruturalismo, de justificar a imobilidade das estruturas na ordem estabelecida, e a impossibilidade da

prática revolucionária, ao passo que tinha esboçado, a propósito de Lenine, uma teoria da conjuntura. (Althusser, 2007, p. 213)

A dialética marxista é, então, conhecimento da “estrutura do todo social”, da sua complexidade, das leis de dominação e variação de dominação das contradições, numa conjuntura histórica específica ou, nas palavras de Lenine, no “momento atual”. Um conhecimento da relação contraditória dos elementos constitutivos da conjuntura, que se revela ser funcional à determinação das suas relações de força, no que respeita à orientação estratégica da luta de classes:

Um tópico é um *colocar no lugar*, não apenas uma designação de lugares num campo teórico, mas uma designação de *relações de força* em função da eficácia atribuída a cada força em função do seu lugar. Toda a colocação no lugar é, *antes de mais*, uma *colocação em relação de força*. Ela é teórica, mas virtualmente possui uma função prática, na qual indica logo, na sua expressão teórica, na modalidade da sua apresentação teórica (que é *colocar no lugar*: como os jogadores se colocam nos lugares para poder jogar, como os militares *tomam posição* para o combate), a sua própria *forma de utilização*. (Althusser 1995/1997, p. 326-327)

Podemos concluir, desta forma, que o reconhecimento da “casualidade ausente” como casualidade específica da complexidade social permite a Althusser demonstrar o caráter científico da obra de Marx sem a reduzir a uma ciência neutra, mas revelando, pelo contrário, a sua íntima conexão com a dimensão da prática política.

Em *Machiavel et Nous*, Althusser apresenta uma terceira “figura do vazio”, eminentemente política. Maquiavel, “o primeiro teórico da conjuntura” (Althusser, 1999, p. 36), colocando o problema político da constituição na Nação italiana, subordina completamente a análise teórica à prática política:

A sua relação com o *problema* político em questão não é uma relação teórica, mas sim uma relação *política*. Por relação política entendo, não uma relação de teoria política, mas uma relação de *prática* política. [...] É apenas o ponto de vista da *prática política* que determina a modalidade da relação com os elementos da teoria política, e a modalidade e o mecanismo dos elementos da própria teoria política. (Althusser, 1999, p. 35)

Assim, Althusser, recuperando a tese de Gramsci, define *O Príncipe* como um “manifesto revolucionário”: longe de fornecer uma análise objetiva da conjuntura, de mostrar os elementos numa contraposição indiferente, oferece-nos uma representação da mesma como totalidade contraditória, na qual a oposição de forças antagonistas deixa emergir o “vazio conjuntural” como lugar de uma possível prática política:

um determinado lugar *vazio*; vazio para o encher, vazio para lá inserir a ação do indivíduo ou do grupo de homens que tomarão uma posição e apoio, para reunir as forças capazes, para construir as forças capazes de realizar a tarefa política atribuída pela história – vazio para o futuro. (Althusser 1999, p. 40)

O “lugar vazio” representa, então, em Maquievel, a possível afirmação do “novo” na história: objetivamente, é indicador da impossibilidade de um encerramento estrutural da conjuntura e da sua essencial abertura aleatória; subjetivamente, reconhece a subjetividade política como única força capaz de fazer emergir o referido “vazio conjuntural”, tornando-o real, e de abrir um horizonte de sentido alternativo na história.

O “materialismo aleatório”, ou o materialismo “*da chuva, do desvio, do encontro e da pega*” (Althusser, 2000, p. 56), exprime uma última, radical, “figura do vazio”, designando uma corrente filosófica materialista subterrânea na tradição filosófica ocidental que, de Epicuro a Heidegger e Derrida, recusou a centralidade idealista dos problemas da Origem e do Fim, fundando o ser no “vazio”, na ausência dos princípios, na não-necessidade essencial do ser. A sua metáfora é, então, a chuva epicurista: os átomos caem no vazio até que o *clinamen*, um desvio contingente que origina um “encontro aleatório”, “provoca uma gigantesca colisão e acumulação dos átomos em número infinito, a partir do qual nasce um mundo” (Althusser, 2000, p. 97).

Materialismo aleatório e constituição do sujeito revolucionário. A representação do “vazio” como fundamento nulo do ser permite, como havíamos já antecipado, estabelecer um vínculo entre as diferentes “figuras do vazio”, transformando-as em momentos do processo de constituição da subjetividade antagonista, em condições

de possibilidade da ação política revolucionária, no interior da realidade ideológica.

O “materialismo aleatório” é definido por Althusser como “pensamento da conjuntura” (Althusser, 2000, p. 91), uma visão do ser que, afirmando a infinita possibilidade da emergência histórica do seu “fundamento nulo” e das possibilidades alternativas, reconhece na dimensão conjuntural o horizonte específico da transformação histórica: a dissolução dos vínculos estruturais, a libertação dos elementos conjunturais e a realização do novo encontro entre estes, constituem, na referida representação, os momentos fundamentais da lógica do devir; uma lógica que, na realidade histórica, ocorre sempre na ordem inversa: “pode-se argumentar que a *própria existência dos átomos não vem deles mas sim do desvio e do encontro*, antes dos quais a sua existência mais não era do que fantasmal.” (Althusser, 2000, p. 59) Só o processo de constituição de uma nova e diversa combinação entre os elementos sociais, só a nova determinação do ser, permitem libertar os elementos dos vínculos estruturais, deixando aparecer a aleatoriedade imanente à conjuntura.

A “dialética” do “vazio” e “encontro”, se por um lado exprime as condições lógicas e históricas do devir, por outro não permite dar conta da efetiva transformação: “para que o desvio possa dar lugar a um encontro do qual nascerá um mundo, é preciso que dure, que não seja um “breve encontro”, mas que seja durável, que se torne a base de qualquer realidade, necessidade, Sentido e razão.” (Althusser, 2000, p. 59)

Para se dar a transformação histórica é necessário que exista, entre os vários elementos do encontro, uma subjetividade capaz de determinar a “pega” entre eles através da tradução da sua conexão aleatória numa nova determinação de sentido e necessidade histórica. O “vazio do ser” reconhece-se, então, como “vazio político” maquiavélico, como reconhecimento da subjetividade política, como força determinante para a dissolução da conjuntura e criação do futuro. Assim, a “dialética” do “vazio” e “encontro” reestrutura-se como movimento constitutivo da subjetividade: o “vazio” se torna, então, o gesto filosófico da “tomada de distância” da ideologia que, libertando a subjetividade individual da capa ideológica que reveste o real, estabelece os

pressupostos para o possível encontro de subjetividades e para a constituição do sujeito político. Também nesta dimensão subjetiva a ordem lógica opõe-se à real: apenas a existência concreta de uma subjetividade política portadora de uma determinação de sentido alternativo torna real o processo de libertação dos sujeitos da realidade ideológica dominante. (Morfino, 2006, pp. 9-35)

Como se insere, nesta fenomenologia das condições de afirmação da transformação histórica, a figura da “casualidade ausente”? Althusser indica a existência do vínculo quando afirma: “por isso, uma vez efetuado o encontro (mas não antes), dá-se a primado da estrutura sobre os seus elementos.” (Althusser, 2000, p. 99)

A “pega” do encontro, a determinação de um novo horizonte subjetivo de sentido, instaura, na “dialética” de “vazio” e “encontro”, a “dialética” de “encontro” e “estrutura”: um processo que, através da ordenação dos elementos na formação de uma estrutura social complexa dominada por leis estruturais, transforma a contingência histórica em necessidade.

Podemos concluir que temos de levar a sério Althusser quando este afirma que o “materialismo aleatório” é uma “filosofia para o marxismo” (Althusser, 2001a, p. 46); uma tentativa, depois da tomada de consciência da impossibilidade de fundar o pensamento da emancipação na dialética de forças produtiva e relações de produção, de consagrar a hipótese de libertação, não na necessidade dialética, mas na aleatoriedade do ser.

Espinosa segundo Negri. A experiência do operaísmo italiano representou uma tentativa de renovar o valor revolucionário da obra de Marx, através de uma leitura “subjetivista” da dialética⁶: o verdadeiro motor do desenvolvimento do capital é constituído pela absoluta potência antagonista da classe operária. Esta, de facto, em qualquer fase do desenvolvimento do capitalismo, a partir da própria composição técnica, ou da composição que assume no interior do processo de trabalho em função do grau de

⁶ Sobre o operaísmo cf.: Wright, 2008; AA. VV, 1999, 2005, 2008; Corradi, 2011. Sobre leitura subjetivista da dialética cf. Tronti, 1966.

desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, desenvolve uma própria composição política específica, ou a capacidade de agir como sujeito político antagonista que empurra o capital para a sua crise e para a sua necessária reestruturação, inaugurando um novo ciclo de valorização capitalista. Tal leitura “subjetivista” da dialética, exprimindo um primado inquestionável das forças produtivas nas relações de produção, mantém, no entanto, o pressuposto marxista da relação capital-trabalho como momento fundamental na constituição da subjetividade, incorrendo, segundo Negri, no perigo de um “mau infinito” que, negando a possibilidade de uma rutura da relação dialética, destrói qualquer hipótese de libertação subjetiva.

A interpretação da obra de Espinosa proposta por Negri representa uma tentativa de superar a referida “perigosa” fundação dialética da subjetividade através da radicalização do postulado operáista do primado das forças produtivas.

O *Tratado Teológico-Político* coloca Negri perante o mesmo problema já observado por Althusser: a centralidade da dimensão imaginativa na análise de Espinosa revela o carácter profundamente ambíguo da subjetividade, simultaneamente realidade da superstição e do fanatismo (ou, como diria Althusser, “realidade ideológica”) e único terreno em que se pode basear a hipótese de uma subjetividade antagonista. Contudo, ao contrário de Althusser, Negri identifica imediatamente um critério de discriminação no “mar da imaginação”, um elemento capaz de distinguir entre a dimensão do assujeitamento e a da subjetivação: “O problema consiste na especial natureza dos efeitos da imaginação profética, no paradoxo de um nada essencial que produz ser e certeza históricos. [...] O político legitima o teológico.” (Negri, 1998)

A imaginação é uma ilusão bem particular que, no plano político, se afirma como potência real e constitutiva do mundo, exprimindo um conteúdo de verdade que lhe subtrai as conotações ideológicas e a transforma em “potência ontológica”.

O mecanismo da deslocação ontológica da potência, do plano individual para o social, é bem indicado, mas por enquanto reside no vazio de uma imaginação metafísica que pode suportar o processo. [...] Era necessário que o discurso político espinosiano perdesse a sua relativa autonomia e voltasse a ser uma face, uma consequência do desenvolvimento

sistemático: a verdadeira política de Espinosa é a sua metafísica. (Negri, 1998, p. 155)

Os limites do *Tratado Teológico-Político* são, segundo Negri, indício da necessidade de uma nova ontologia, de uma fundação metafísica da imaginação capaz de reconhecer a dimensão imediatamente coletiva do sujeito. Esta nova metafísica “constituente” é discutida, segundo Negri, na parte da *Ética* escrita depois de 1670, e no *Tratado Político* em que Espinosa, reconhecendo na dimensão modal das singularidades, ou, de acordo com a categoria central do *Tratado Político*, na multidão, a única verdadeira potência criadora do mundo, concebe o ser como constituição subjetiva imanente.

A ontologia de Espinosa, empurrando o pressuposto operaísta do primado da subjetividade para as consequências extremas, inverte a relação de constituição subjetiva e relação dialética respeitante à tradição marxista: a dialética de forças produtivas e relações de produção, na verdade, longe de representar o terreno constitutivo da subjetividade, torna-se a sua consequência. A potência criadora das forças produtivas, realizando-se através da organização do trabalho social, torna-se efetiva apenas em virtude da inserção das forças produtivas numa determinada estrutura social, isto é, da instauração de um vínculo dialético entre forças produtivas e relações de produção específicas. Assim, o “momento dialético” não é originário, mas, em vez disso, fundamenta-se na potência democrático-constituente das forças produtivas, enquanto “momento contrarrevolucionário” de expropriação, por parte do poder, dos poderes ontológico-democráticos da multidão e de transformação da potência ontológica da imaginação em potência ideológica de assujeitamento.⁷

Esta nova configuração da dialética, que identifica as forças produtivas com a “*potência* democrática e revolucionária” da história, e as relações de produção com o “*poder* de domínio e assujeitamento”, mais do que superar, na realidade, parece repetir o perigo de um “mau infinito”: se as relações de produção

⁷ Cf. Negri, 2002.

representam o momento necessário da organização da produção social e se se configuram sempre como relações de domínio, como é possível libertar as potencialidades ontológicas da subjetividade? Por outras palavras, como afirmar um mundo que seja reflexo da *potência* da multidão e não do *potestas* da autoridade?

Negri, como se pode ver, responde a esta questão através da teoria da “rutura ontológica”: em 1968, assiste-se a uma rutura histórica radical que marca, pela primeira vez, a possibilidade da definitiva libertação das forças produtivas das relações de domínio e exploração capitalista. A hipótese de um mundo “democrático”, até então negado pelo nexos dialético necessário entre forças produtivas e relações de produção, na nossa contemporaneidade pós-moderna, pós-dialética e biopolítica, torna-se, finalmente, possível.

A “potência” da multidão biopolítica, fundamento de uma hipótese verdadeiramente democrática. “Fim da dialética” não é tanto, no dispositivo de Negri, um postulado ontológico, mas antes, e sobretudo, uma “realidade histórica”, tornada efetiva com a “passagem de produção”, que ocorreu nos anos 70 do século XX, do fordismo ao pós-fordismo, da hegemonia do modo de produção material ao de produção imaterial ou biopolítico.

A origem desta revolução nos pressupostos da produção social pode ser encontrada na reestruturação capitalista após a crise de 1929, cujos pilares fundamentais foram: taylorismo na produção, ou uma revolução tecnológica funcional na massificação da produção; fordismo do ponto de vista das normas de consumo, ou um sistema que fez do salário a “antecipação adequada à compra e consumo dos bens produzidos pela indústria de massa” (Negri, 2003a, p. 48); keynesianismo como modelo de regulação, “um modelo que tenta(va) fixar e manter, de forma contínua, um equilíbrio entre capacidades produtivas e demanda efetiva por parte dos trabalhadores” (ibidem).

A revolução na composição técnica da classe operária, bem como a massificação da produção, produziram, no entanto, uma nova figura trabalhista e antagonista, o *operário massa*, que dissolveu os sonhos “reformistas” do capital de interiorizar, através do rendimento, a classe operária nas relações capitalistas de produção, dando origem à crise: a falta de qualificação e a

estranheza do *operário massa* perante o processo de trabalho traduziram-se, de facto, no plano político, numa rejeição radical das relações capitalistas e na solicitação de uma valorização autónoma própria:

O Estado das proporções determinadas caiu perante a massificação das lutas, a propagação do pedido de salário, caiu no embate que lhe opôs o trabalho abstrato, unificando-se como práxis coletiva no pedido de um aumento do valor do trabalho necessário. (Negri, 1997a, pp. 45)

Foi, então, o antagonismo proletário que empurrou o capital para a crise dos anos 70 do século XX; uma crise profunda, definitiva: a radicalidade da recusa proletária da disciplina capitalista e a sua contínua reivindicação de âmbitos de valorização autónoma, inutilizaram, efetivamente, qualquer tentativa de instaurar um novo ciclo de valorização capitalista, qualquer hipótese de uma nova inserção da classe operária no interior das relações de produção e de domínio capitalista, determinando o fim da “função progressiva” do capital, ou seja, da sua capacidade de gerar progresso histórico através dos ciclos de reestruturação.

Consequentemente, a reestruturação capitalista dos anos 70 do século XX, baseada na autonomia da produção e na extensão da dimensão produtiva a toda a sociedade, longe de pretender superar a “crise” através de uma reinserção impossível da subjetividade proletária nas relações capitalistas, representava mais uma tentativa de garantir a gestão capitalista da crise através da dissolução da composição técnica do *operário massa* e da extensão do comando capitalista a toda a sociedade.⁸

⁸ “O valor pode ser [...] reencontrado apenas fazendo da empresa o momento de recuperação global de toda a produção social [...]. A sociedade inteira é junta na subordinação ao comando da empresa, a forma da produção da empresa torna-se a forma egemónica da relação social global. A massificação das forças sociais produtivas, a cientificação do social e a sua redução à base produtiva geral, devem ser desencadeadas em função do lucro para a decisão da empresa [...]. O Estado garante à empresa, socializa o capital para a garantir, move-se dentro de uma prática de plano que não tem nada que ver com a utopia socialista mas é apenas a projeção das razões da reconquista de um horizonte de valor.” (Negri, 1997b, pp. 121-122)

Toda a produção teórica de Negri, a partir da segunda metade deste decénio, pode ser interpretada como uma pesquisa de categorias adequadas a descrever tal realidade pós-dialética, caracterizada pelo fim da “função progressiva do capital” e pela paralela automatização das forças produtivas; uma pesquisa que, como é sabido, conduz à afirmação, no plano ontológico, das categorias de biopolítica, biopoder e Comum, e, no plano político, das categorias correspondentes de Império, Multidão e Comunismo.⁹

Biopolítica e Comum são as categorias concebidas para evidenciar a “dimensão ontológica” da produção pós-moderna: a extensão da dimensão produtiva em todo o arco social determina, de facto, a transformação de toda a vida social humana, de todo o *bios*, em força produtiva. Os principais setores da produção biopolítica, a indústria da comunicação e dos afetos, fazem trabalhar todas as faculdades sociais humanas – os corpos, os afetos, o cérebro – com vista à produção de comunicação e afetividade de novas “formas de vida”. Em suma, a continua produção e reprodução da sociedade tornaram-se o pressuposto e o principal produto da produção biopolítica.

A teorização do carácter biopolítico da produção contemporânea permite a Negri fundar o princípio da autonomização das forças produtivas, não mais de forma exclusiva no plano político da “recusa proletária” das relações de exploração, mas sim no plano ontológico dos pressupostos da produção social:

⁹ Na segunda metade dos anos 70 do século XX, Negri cunhou as categorias de “Estado crise”, com a qual indicava o fim da função planificadora do Estado, bem como a sua redução a uma pura “função de comando”, e de “operário social”, com a qual revelava a radical transformação das forças produtivas que, tornadas autónomas da relação com o capital, foram alargadas a toda a sociedade. Uma tematização que de súbito parece insuficiente, porque é incapaz de romper radicalmente com as categorias clássicas do marxismo: “Tenho a impressão de que até este momento funcionei mais como alguém que recupera uma série de textos marxistas, e estende-os, tirá-los para cobrir novos fenómenos: mas hoje o problema não é este, é sim o de partir precisamente destes novos fenómenos e reverificar a temática marxista à luz deles, com total independência, perante a ortodoxia, também a correta, do projeto teórico e político, na sua originalidade.” (Negri, 2007, p. 127)

na época da produção material, a “dialética do instrumento”, isto é, a ligação com as ferramentas de produção como pressuposto da produtividade da força-trabalho, implicava um vínculo necessário das forças produtivas ao capital que, enquanto detentor das ferramentas de produção, afirmava-se como o único sujeito da organização da cooperação social. Com a afirmação do primado da produção imaterial, na época da produção biopolítica, as principais ferramentas de produção são constituídas pelas mesmas faculdades humanas, que não só não são expropriáveis da parte do capital, mas são também produtivas apenas na sua “autonomia” perante as relações de exploração e de domínio capitalista, ou seja, só através da sua organização democrática. A potência criadora do *bios*, realmente, apenas se concretiza no pressuposto do Comum, da partilha democrática das informações e dos afetos, e em prol do Comum, da produção e reprodução da sociabilidade cooperativa humana.

A impossível expropriação da *potência* produtiva do *bios*, e a sua imediata conotação democrática revelam, pela primeira vez na história, a possibilidade de realizar a potência ontológica do trabalho social: na época da produção biopolítica, o “momento organizador” da cooperação social, efetivamente, não se opõe mais às forças produtivas sob a forma de relações de domínio transcendente, pelo contrário, afirma-se como princípio de organização democrática imanente às mesmas forças produtivas.

Biopoder e Império são as categorias que caracterizam a metamorfose do capital, perante a tal nova realidade produtiva: a “autonomização” das forças produtivas biopolíticas transforma o Império, a nova forma da soberania capitalista, num poder arbitrário que sobrevive apenas através da “expropriação” parasitária dos poderes ontológicos da multidão. A organização democrática da produção social, na verdade, excluindo completamente o capital do processo de trabalho, obriga o capital a agir *a posteriori*, expropriando e privatizando o Comum produzido nas redes da produção biopolítica através da instauração de dinâmicas anti-democráticas e hierárquicas no interior do *corpo* biopolítico multitudinário.

Complementaridade aporética. A análise que efetuámos sobre os diferentes dispositivos teóricos dos dois autores mostrou-nos, em primeiro lugar, duas abordagens radicalmente heterogêneas da obra de Espinosa: embora a leitura de Althusser se centre principalmente no *Tratado Teológico-Político* e no Apêndice do Livro I da *Ética*, em Negri, pelo contrário, é nas partes da *Ética* escritas depois de 1670 e no *Tratado Político* que encontramos o núcleo de uma perspectiva ontológica revolucionária. Uma diferença interpretativa reveladora de duas concepções da “política” e da subjetividade distintas: Althusser, baseando o problema político na dimensão imaginativa do *Tratado Teológico-Político*, inscreve o horizonte da ação política inteiramente na dimensão ideológica; consequentemente, a dimensão subjetiva é concebida, em primeira instância, como dimensão individual do assujeitamento; em segunda instância, como processo de “libertação” dos indivíduos através da constituição de uma subjetividade política. A exigência de Negri de superar a perspectiva do *Tratado Teológico-Político* denota, ao invés, a tomada de consciência da impossibilidade de fundar a ação política na ideologia e a consequente necessidade de deslocar o problema político para o plano “ontológico”. Neste dispositivo, a dimensão ideológica do assujeitamento individual opõe-se à ontológica do sujeito coletivo constituinte.

Negri e Althusser apresentam-nos, então, duas visões opostas da política e da subjetividade, que se objetivam nas diferentes declinações das figuras de “pleno” e “vazio”. Para Althusser, como vimos, o “pleno” é a dimensão própria da ideologia, enquanto elemento essencial de todo o horizonte da subjetividade; uma dimensão omnicomprensiva que, no entanto, pela sua não-necessidade ontológica, pela sua essencial aleatoriedade, está sempre aberta à possibilidade da sua dissolução. O “vazio”, paralelamente, através da combinação das suas múltiplas figuras, exprime o horizonte de uma possível libertação do assujeitamento à ideologia dominante, no elemento da ideologia; o horizonte de libertação dos elementos dos vínculos estruturais, através do encontro de subjetividades e da individuação de um sentido alternativo do ser. Mas o que permite, neste dispositivo, garantir o caráter democrático do processo de transformação histórica?

Althusser sugere uma resposta na célebre *Conferência de Granada*¹⁰, de 1977, na qual a “luta de classes” na ideologia é descrita como oposição entre a ideologia dominante, caracterizada por uma determinação unívoca de sentido do ser funcional ao assujeitamento dos indivíduos, e a ideologia dos dominados, cujo objetivo é a libertação das “ideologias espontâneas” que se desenvolvem nas práticas sociais da submissão a qualquer determinação de Sentido transcendente. Nesta representação da luta ideológica de classes, o “vazio”, enquanto horizonte da possível libertação no elemento da ideologia, aparece como figura limiar, como *rutura* entre a dimensão antropológico-subjetiva da ideologia, que deixa aberta a possibilidade da coexistência democrática de múltiplos horizontes de sentido, e a sua função política de assujeitamento, que, pelo contrário, subordina as práticas sociais a um único horizonte de sentido transcendente. Em breve, a “dialética” do “vazio” e “encontro” é descritiva do movimento de libertação da ideologia em relação à função política de assujeitamento.

Esta resposta, no entanto, do nosso ponto de vista, revela-se insuficiente e exprime a dimensão aporética do dispositivo de Althusser: se a “dialética” de “vazio” e “encontro” se manifesta na dissolução subjetiva do horizonte ideológico dominante e na libertação das práticas sociais, nada garante, contudo, a continuação de tal abertura da dimensão democrática no momento da afirmação da dialética de “encontro” e “estrutura”. Como assegurar que a formalização estrutural da transformação histórica não se afirme como momento de um novo encerramento ideológico e consequente restabelecimento da dimensão do assujeitamento? O que garante a continuação “materialista” na rutura-separação entre a dimensão antropológica e a dimensão política da ideologia contra a possibilidade de uma nova determinação unívoca de sentido?

As reflexões de Althusser sobre a acumulação originária são, a nosso ver, a mais evidente demonstração de tal aporia do dispositivo althusseriano, da sua incapacidade de garantir o horizonte democrático do processo de libertação: a constituição da

¹⁰ Cf. Althusser, 2001b, pp. 123-150.

sociedade capitalista é o resultado do encontro aleatório e da sucessiva “pega” entre o capitalista, detentor das ferramentas de produção, e o proletário.¹¹ Um encontro entre subjetividades que, longe de constituir o momento de afirmação de um sujeito coletivo democrático, exprime mais a instauração de uma relação dialética de assujeitamento e exploração entre subjetividades essencialmente heterogêneas e inconciliáveis.

O dispositivo de Althusser permite, assim, reconhecer na “luta de classes” ideológica a condição *sine qua non* para a constituição da subjetividade política, no entanto, não assegura a potência democrática da subjetividade nem, conseqüentemente, a dimensão emancipadora do processo revolucionário. Deste modo, a hipótese de Althusser de que “se não existe Sentido da história (um Fim que transcende da sua origem ao seu término), poderia haver sentido *na* história” (Althusser, 2000, p. 102), detém-se perante a incapacidade de justificar a passagem do horizonte niilista da conquista do “vazio” à dimensão constitutiva de um sujeito coletivo democrático.

No dispositivo de Negri, as categorias de “vazio” e “pleno” têm uma declinação oposta em comparação com Althusser. “Vazio” é, para Negri, a dimensão ideológica que, na realidade biopolítica pós-moderna, coincide completamente com a dimensão das relações de poder: perdida já qualquer função e necessidade históricas, o Império configura-se como “vazio de ser”, “corrupção”, uma pura força ideológica funcional ao assujeitamento da multidão biopolítica. O “pleno”, pelo contrário, é figura da potência ontológica constitutiva da subjetividade social que, na nossa contemporaneidade biopolítica, representa o próprio fundamento da produção. A fundação do pensamento da emancipação sobre a antítese entre a dimensão ideológica do assujeitamento e o horizonte ontológico de libertação preenche imediatamente “a aporia de Althusser”, na medida em que a radicação da subjetividade revolucionária na dimensão ontológico-constituente deixa emergir o horizonte democrático-comunista como o único horizonte possível de libertação: numa realidade em que o grau

¹¹ Cf. Althusser, 2000, pp. 105-109.

máximo de socialização das forças produtivas afirmou a potência ontológico-democrática do homem como pressuposto e principal produto da produção biopolítica, o processo de libertação só poderá exprimir, contra as hierarquias imperiais, a realização do princípio comunitário da produção contemporânea.

Mas, como fazer emergir, na dimensão ontico-histórica, dominada pelas hierarquias imperiais e pela dissolução do corpo biopolítico, o princípio ontológico-democrático do ser?

“Uma organização política é sempre necessária para ultrapassar o limiar.” (Negri, Hardt, 2010, p. 337) A multidão biopolítica, que se apresenta como corpo “dissolvido”, fragmentado, dividido nas e pelas hierarquias imperiais, deve empreender, segundo Negri, um processo constitutivo que, impondo uma profunda metamorfose da própria multidão, transforma-a em subjetividade constituinte. O “êxodo”, a fuga dos lugares de poder, inaugura uma progressiva acumulação da potência democrática da multidão, capaz de gerar o *Kairos*, o imprevisível acontecimento revolucionário que transforma a *potência* ontológico-democrática da multidão no princípio constituinte da sociedade:

A revolução é um processo de libertação: não apenas um vento destrutivo, mas também, e sobretudo, um longo e consistente processo de transformação capaz de criar uma nova humanidade. Este é, precisamente, o problema da transição: como desenvolver o acontecimento insurreccional num processo de transformação e libertação. (Negri, Hardt, 2010, p. 337)

O comunismo é, portanto, o processo criativo que leva à manifestação do fundamento ontológico constituinte transformando a subjetividade assujeitada, mas potencialmente revolucionária, numa subjetividade livre, atual e plenamente democrática: “Temos de perder o que somos para ganhar o que podemos vir a ser.” (ibidem)

Tal representação do processo de libertação como horizonte inteiramente constitutivo, que exclui a instauração de qualquer relação com o horizonte imperial, acentuando o movimento de autonomização das forças produtivas, não pode explicar a passagem da dimensão do “isolamento” e assujeitamento dos indivíduos à fase constituinte da transformação da multidão em sujeito político. Esta

é, no nosso entendimento, a grande aporia do dispositivo de Negri: o ter indenticado a dimensão ontológica como lugar de imediata constituição coletiva do sujeito, exclui o problema da sua “constituição” efetiva, da passagem da dimensão ideológico-individual à dimensão ontológico-coletiva.¹²

Ressalta imediatamente aos nossos olhos uma “complementaridade” da dimensão aporética presente nos dispositivos de Negri e Althusser: este último, reduzindo toda a realidade do sujeito à dimensão ideológica e negando, por conseguinte, qualquer hipótese de saída da ideologia, consegue encontrar, através das figuras do “vazio” e do “encontro”, uma possível estrada de constituição da subjetividade antagonista, sem, no entanto, conseguir determinar o seu potencial emancipador; Negri, pelo contrário, através da radicação da política na dimensão ontológica, garante a persistência do horizonte comunista, sem, todavia, poder justificar o movimento de constituição da subjetividade democrática, ou seja, a passagem da multidão assujeitada ao seu “tornar-se Príncipe”.

É possível colocar o problema da constituição do sujeito revolucionário através de uma dialetização das figuras de “vazio” e “pleno”? É possível conciliar o processo do “esvaziamento” subjetivo do pleno ideológico, descrito por Althusser, com a “plenitude” ontológica negriana, indicadora da força emancipadora da subjetividade, da determinação do “horizonte democrático”? E esta aproximação poderá representar o ponto de vista de uma subjetividade revolucionária?

A ideologia, seguindo tal hipótese, seria concebida, não apenas como “pleno” ideológico, como faria Althusser, nem somente como “vazio” das relações de poder: mas sim como um “pleno” tornado “vazio”, um “esvaziamento” progressivo do seu horizonte significativo que corresponde a um “encher”, a um “tornar-se pleno” da dimensão ontológica. Este processo do “tornar-se irracional do real” ideológico, não seria mais representável, como faria Althusser, apenas como uma niilista “tomada de distância” da ideologia dominante no interior do elemento ideológico; seria, sim,

¹² Cf. Madra, Özselçuk, 2011, pp. 134-157.

imediatamente representável como passagem do horizonte ideológico ao ontológico, como processo de constituição de uma subjetividade biopolítica democrática e comunista.

Simultaneamente, o tornar-se “Príncipe da Multidão”, defendido por Negri, não seria concebível como puro processo constitutivo, como um puro movimento de aumento da potência que se realiza inteiramente na dimensão ontológica, mas como um tornar-se ontológico do ideológico, como transformação do “vazio” das relações de poder em “pleno” da potência produtiva, que se realiza apenas através da “luta de classes na ideologia”: o movimento dialético da “tomada de distância” da ideologia, e no elemento da ideologia, torna-se o momento constitutivo da subjetividade política.

Concluindo, não será necessária uma aliança franco-italiana, um “encontro” entre a tradição “ideológica” francesa e a “ontológica” italiana, para construir um pensamento da emancipação adequado à contemporaneidade?

Traduzido do italiano de Anabela Mourato

Referências

AA. VV. *Il lungo decennio*. Verona: Cierre edizioni, 1999.

AA. VV. *Gli operaisti*. Roma: DeriveApprodi, 2005.

AA. VV. *L'operaismo degli anni Settanta*. Roma: DeriveApprodi, 2008.

ALTHUSSER, Louis. *Per Marx*. Tr. it. Franca Madonia. Roma: Editori Riuniti, 1967.

_____. *Ideologia ed apparati ideologici di Stato*, in ID., *Freud e Lacan*. A cura di C. Mancina. Roma: Editori Riuniti, 1977.

_____. *Marx dans ses limites*. In ID. *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Éditions Stock/Imec, 1994, pp. 367-539.

_____. *Notes sur la philosophie*. in ID. *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. Éditions Stock/Imec, 1995/1997.

-
- _____. *L'Unica tradizione materialista: Spinoza*. A cura di V. Morfino. Milano: CUEM, 1998a.
- _____. *Lénine et la philosophie*. In ID. *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF, 1998b.
- _____. *Machiavelli e noi*. Roma: Manifestolibri, 1999.
- _____. *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*. In ID. *Sul materialismo aleatorio*. A cura di Vittorio Morfino e Luca Pinzolo, Milano: Edizioni Unicopli, 2000.
- _____. *Filosofia e marxismo. Conversazioni con Fernanda Navarro*. In ID. *Sulla Filosofia*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001a.
- _____. *La trasformazione della filosofia*. In ID. *Sulla filosofia*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001b.
- _____. *Nota su "La critica del culto della personalità"*. In ID. *I Marxist non parlano mai al vento*. A cura di L. Tomasetta. Milano: Mimesis, 2005.
- _____. *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in AA. VV. *Leggere il Capitale*. Milano: Mimesis, 2006.
- _____. *L'Avenir dure longtemps*. Éditions Stock/Imec, 2007.
- CORRADI, Cristina. Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano, *Consecutio Temporum. Hegeliana, Marxiana, Freudiana*. n. 1, 2011, disponibile in: http://www.consecutio.org/category/numero_1/
- MADRA, Yahya M; ÖZSELÇUK, Ceren. *Per una critica della soggettività biopolitica. Jouissance e antagonismo nelle forme di rapporto dei membri della comunità*. In AA. VV. *Comune, comunità, comunismo*. Verona: Ombre Corte, 2011, pp. 134-157.
- MATHERON, François. *La récurrence du vide chez Louis Althusser*. In AA. VV. *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris: l'Harmattan, 1997, pp. 23-49.
- MORFINO, Vittorio. *Il primato dell'incontro sulla forma*. In AA. VV. *Giornate di studio sul pensiero di L. Althusser*. Milano: Mimesis, 2006.
- NEGRI, Antonio *Pour Althusser. Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser*. In AA.VV. *Sur Althusser. Passages*. Paris: l'Harmattan, 1993, pp. 139-158.
- _____. *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria* (1974). In ID. *I libri del rogo*. Roma: Castelvecchi, 1997a.

_____ *Partito operaio contro il lavoro* (1974), In ID. *I libri del rogo*. Roma: Castelvechi, 1997b.

_____ *Machiavel selon Althusser*. In AA.VV. *Lire Althusser aujourd'hui*. Paris: l'Harmattan, 1997c, pp. 139-158.

_____ *L'Anomalia selvaggia*. in ID. *Spinoza*, Roma: DeriveApprodi, 1998.

_____ *Il potere costituente*. Roma: Manifestolibri, 2002a.

_____ HARDT, Michael. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2002b.

_____ *Guide*: Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003a.

_____ *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri, 2003b.

_____ *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*. Verona: Ombre Corte, 2007.

_____ HARDT, Michael. *Comune*. Milano: Rizzoli, 2010.

_____ HARDT, Michael. *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli, 2004.

TRONTI, Mario. *Operai e Capitale*, Torino: Einaudi, 1966.

WRIGHT, Steve. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*. Tr. it. Willer Montefusco. Roma: Edizioni Alegre, 2008.